LO SPAZIO LETTERARIO
DEL MEDIOEVO

3. LE CULTURE CIRCOSTANTI

Volume I
LA CULTURA BIZANTINA
A cura di Guglielmo Cavallo

Volume II
LA CULTURA ARABO-ISLAMICA
A cura di Biancamaria Scarcia Amoretti

Volume III
LA CULTURA SLAVA
A cura di Mario Capaldo

Con il patrocinio della
BANCA DI ROMA
CAPITALIA GRUPPO BANCARIO

LO SPAZIO LETTERARIO DEL MEDIOEVO

3. LE CULTURE CIRCOSTANTI

Direttori:
MARIO CAPALDO, FRANCO CARDINI, GUGLIELMO CAVALLO,
BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI

Volume I
LA CULTURA BIZANTINA

A cura di
GUGLIELMO CAVALLO

SALERNO EDITRICE
ROMA

ROBERT F. TAFT

I LIBRI LITURGICI

1. Questioni di carattere generale

La raccolta in libri liturgici di testi utilizzati nelle funzioni religiose è un genere letterario comune a tutte le tradizioni liturgiche, tanto in Oriente quanto in Occidente. I libri liturgici comprendono non solo i libri di consultazione che contengono preghiere, canti, salmi e brani usati nella pratica della liturgia, ma anche manuali normativi che ne regolano l'uso: calendari liturgici, libri di regole, prescrizioni in forma di rubrica e cosí via. Un altro sottogenere della stessa letteratura è costituito dai commenti liturgici che forniscono spiegazioni teologiche dei servizi liturgici.

A Bisanzio lo sviluppo dei testi liturgici fu stimolato da forze esterne e interne all'evoluzione della liturgia. I fattori esterni furono la trasformazione in senso monastico della Chiesa ortodossa, sulla scia della vittoria finale sull'iconoclastia nell'843, e la riforma studita dell'VIII-IX secolo, cosí chiamata perché fu portata avanti dai monaci del monastero di Studio a Costantinopoli sotto la guida dell'egumeno, poi divenuto santo, Teodoro Studita (759-826).[1] Entro il XIV secolo questo portò, attraverso la sintesi di due distinte tradizioni liturgiche (il rito cattedrale di Costantinopoli e il rito monastico di Palestina), alla formazione di quello che conosciamo come rito bizantino. Gli inizi del processo sono chiaramente visibili nei primi manoscritti liturgici (VIII-IX secolo) e in altre fonti. Il principale fattore interno fu l'evoluzione dell'anno liturgico. Il rito bizantino, come tutti i sistemi cerimoniali cristiani, siano essi orientali o occidentali, portò alla creazione di calendari liturgici con due cicli, il fisso e il mobile. Il ciclo fisso comprende l'insieme di festività fisse, che cadono cioè sempre alla stessa data del calen-

1. T. Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, Roma, C.L.V.-Edizioni Liturgiche, 2000, cap. 4; R.F. Taft, *Storia sintetica del rito bizantino*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999, capp. 4-7.

dario solare (Natale il 25 dicembre, Epifania il 6 gennaio e cosí via); il ciclo mobile è cosí chiamato perché la data della Pasqua, su cui si basa tutto il ciclo, cambia ogni anno, e di conseguenza tutte le festività liturgiche che ruotano attorno alla Pasqua – quali la Quaresima, la Settimana Santa, la Pentecoste, il ciclo domenicale e settimanale successivo alla Pentecoste – non cadono ogni anno alla stessa data, risultando, pertanto, anch'esse mobili.

Questi cicli avevano cominciato a modificarsi già nel IV secolo e aumentarono notevolmente in complessità nel corso del V, rendendo cosí necessaria la composizione di testi destinati all'uso durante le feste e le commemorazioni, che aumentavano costantemente di numero. Nacquero cosí i 'propri' liturgici (dal latino *proprium*), cioè i testi relativi alla celebrazione di una particolare festività in quanto diversi dai testi dell''ordinario' (*ordinarium*), cioè le parti fisse che formano lo scheletro immutabile di un servizio liturgico, indipendentemente dal giorno o dalla festa: per restare a Bisanzio, i Salmi 140 e 141 al vespro e i Salmi 148-150 all'*orthros* o 'mattutino'.[2] I Bizantini chiamavano *akolouthia* ('ordine' o 'ufficio') i testi propri di una celebrazione, anche se questa parola ricopre un ambito piú vasto e non è limitata a questo senso.[3] Questa proliferazione di propri portò a sua volta alla composizione di un libro di regole chiamato *typikon* ('regola', 'normativa') che regolasse l'interazione dei cicli fisso e mobile nel momento in cui si sovrapponevano.

Per quanto ne concerne la storia,[4] il rito bizantino è una sintesi di culture e culti liturgici distinti e indipendenti, simile alla fusione

2. R.F. Taft, *La liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'Ufficio divino e il suo significato oggi*, Roma, Lipa, 2001², pp. 338-42.

3. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. by A.P. Kazhdan et al., New York-Oxford, Oxford Univ. Press, 1991, pp. 46-47.

4. Taft, *Storia sintetica*, cit.; Id., *Mount Athos: a Late Chapter in the History of the 'Byzantine Rite'*, in «Dumbarton Oaks Papaers», xlii 1988, pp. 179-94; M. Arranz, *Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essay d'aperçu historique*, in *Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle.* Conférences Saint-Serge 1975, Roma, Edizioni Liturgiche, 1975, pp. 43-72; A.M. Pentkovskij, *Konstantinopol'skij i ierusalimskij bogoslužebnye ustavy*, in « Žurnal Moskovskoj Patriarxii », iv 2001, pp. 70-78; Id., *Studijskij ustav I ustavy studijskoj tradicii*, ivi, v 2001, pp. 69-80.

delle tradizioni liturgiche di Roma e dell'impero carolingio nella formazione del rito romano. La storia della sintesi bizantina si estende dal X al XV secolo, e anche oltre nella *Byzance après Byzance*, cioè la sopravvivenza della cultura bizantina nella Chiesa ortodossa dopo la caduta di Costantinopoli ad opera dei Turchi nel 1453. Benché ogni periodizzazione storica sia arbitraria, si può dire che il rito bizantino si sia evoluto in cinque fasi, talvolta sovrapposte: 1) l'era paleo-bizantina, prima della fondazione di Costantinopoli nel 324; 2) la successiva "fase imperiale", durante la tarda antichità, o periodo patristico, che creò un sistema di liturgia cattedrale destinato a durare all'incirca fino a dopo l'occupazione latina (1204-1261) e che si sovrappone cosí alle due fasi successive; 3) i "secoli oscuri" bizantini, dal 610 all'850 circa, e specialmente la lotta contro l'iconoclastia (725-843), fase che culminò nella riforma studita; 4) l'era studita vera e propria, dall'800 circa al 1204; 5) la sintesi finale, sino alla fine di Bisanzio e oltre, chiamata "neo-sabaitica" perché rappresenta una seconda ondata di influenza delle usanze monastiche della lavra palestinese di San Saba, nel deserto tra Gerusalemme e il Mar Morto.[5]

Poco sappiamo della liturgia di Bisanzio nella prima fase, ma ciò che ne resta tradisce un rito tipicamente tardoantico e antiocheno privo di tratti peculiari distintivi. Tuttavia negli ultimi decenni del IV secolo il rito di Costantinopoli inizia ad acquisire quel carattere stazionale e quei lineamenti teologico-trinitari fortemente antiariani che continueranno a segnarne la storia successiva.[6] Durante la fase seguente, specialmente sotto Giustiniano (527-565), il rito si arricchisce dello splendore imperiale della capitale e di un'ulteriore elaborazione teologica. Nella terza fase la reazione all'iconoclastia

5. Taft, *Storia sintetica*, cit., cap. 7; Id., *Athos*, cit.; Id., *Select Bibliography on the Byzantine Liturgy of the Hours*, in «Orientalia Christiana Periodica», xlviii 1982, pp. 358-70, partic. i parr. 6, 27 e 28; su s. Saba e la sua lavra, cfr. J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington (D.C.), Dumbarton Oaks, 1995, e *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. by J. Patrich, Leuven, Peeters, 2001.

6. J.F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Roma, Pontificio Ist. Orientale, 1987, capp. 5-6; Taft, *Storia sintetica*, cit., cap. 3.

porta al trionfo di una nuova mistagogia (teologia liturgica) e si riflette in nuovi programmi iconografici; inoltre, il declino economico e l'influenza monastica di questo periodo porteranno a una liturgia meno processionale e piú racchiusa, compressa in chiese piú piccole di dimensioni tali da rendere possibili nuovi programmi iconografici. La quarta fase è dominata, dal punto di vista liturgico, dal progresso della sintesi studita; il rito monastico soppianta definitivamente l'assai diverso rito cattedrale del *typikon* della Grande Chiesa[7] (IX-X secolo) nella restaurazione successiva all'occupazione latina del 1204-1261. Anche se nell'ultima fase la sintesi finale neo-sabaitica a poco a poco modifica e soppianta ovunque il rito studita grazie all'affermazione dell'esicasmo atonita, in sostanza questo nuovo uso neo-sabaitico non è altro che un ulteriore sviluppo della sintesi studita, che a sua volta era solo un rito "sabaitico" piú vecchio di una generazione.

Per comprendere questa unione di tradizioni differenti è essenziale acquisire la classica distinzione della liturgia cristiana in "monastica" e "cattedrale": la liturgia monastica è la preghiera comune delle comunità monastiche; quella cattedrale è la liturgia delle chiese dove prega il laicato. L'antica preghiera monastica era una meditazione comune sulle Sacre Scritture piuttosto che una cerimonia liturgica vera e propria: i monaci non badavano affatto al simbolo o al cerimoniale, agli inni o ai canti, o ancora a ritualizzare l'ora, la stagione o la festa. Le cerimonie cattedrali erano completamente diverse per spirito, struttura e contenuto: concentrate com'erano sul mistero pasquale, erano servizi di *latreia* finalizzati a lodare e adorare Dio, ringraziandolo per la salvezza in Gesú Cristo, e a implorarne l'aiuto e il favore. Erano inoltre funzioni popolari caratterizzate dal simbolo e dal cerimoniale (luce, incenso, processioni) e dal canto comune (salmodia responsoriale e antifonaria, ritornelli e inni popolari), celebrate sotto la guida di soprintendenti autorizzati (vescovi, presbiteri) e con la partecipazione di tutta l'articolata gamma di ministri minori (diaconi, lettori, salmisti ecc.).

7. *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte Croix n° 40, X^e siècle*, éd. par J. MATEOS, Roma, Pontificio Ist. Orientale, 1962-1963, 2 voll.

Nei monasteri urbani questi due tipi di liturgie si combinavano nel sistema tanto chiaramente descritto da Juan Mateos.[8] L'*Itinerario* di Egeria parla di monaci che partecipano alla vita liturgica delle chiese cattedrali della Palestina, dove la nobildonna – il cui nome è tradito anche come Eteria – passò nel corso del suo pellegrinaggio del 381-384;[9] nel V secolo i monaci assistevano persino alle celebrazioni di riti cattedrali, stando a quanto dice Cirillo di Scitopoli (ca. 525-ca. 558) nelle *Vite dei monaci di Palestina.*[10] Non è dunque difficile vedere come alla fine si sia realizzata un'unione del rito monastico e di quello cattedrale le cui tracce restano ancora visibili nella liturgia delle ore dei riti orientali e occidentali odierni.[11]

A Bisanzio vediamo espressa chiaramente la distinzione tra liturgia cattedrale e monastica nei manoscritti liturgici, specialmente nei lezionari e nei salteri, che distinguono esplicitamente il rito della Grande Chiesa, chiamato 'rito ecclesiastico' o *ordo*, dalla 'funzione agiopolita', cioè dei monaci della 'città sacra' (*hagia polis*) di Gerusalemme. Ancora nel XV secolo s. Simeone di Tessalonica (1416/1417-1429) nella *Responsione* 56 distingue i due riti chiamandoli « il *typikon* di Gerusalemme, che è monastico, mentre l'altro è quello della Grande Chiesa » o « il vecchio *typikon* della Grande Chiesa ».[12]

2. Il rito di Costantinopoli e i suoi libri liturgici[13]

Costantinopoli, capitale dell'impero d'Oriente, sede del suo patriarcato e secondo faro della Cristianità a partire dal concilio di Calcedonia (451), era rinomata per lo splendore delle sue funzioni

8. J. MATEOS, *The Origins of the Divine Office*, in « Worship », XLI 1967, pp. 477-85.

9. *Itinerarium Egeriae*, XXIV 1 12 e XXV 2 6-7, 12, vd. l'ediz. a cura di P. MARAVAL, Paris, Les Éditions du Cerf, 1982 (« Souces Chrétiennes », 296), pp. 234-37, 244-47, 250-51, 254-55.

10. Vita di s. Saba (439-532), VII, XXXI; Vita di s. Teodosio (ca. 430-529), I, vd. l'ediz. a cura di E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, Hinrichs, 1939, pp. 90, 116, 236.

11. TAFT, *La Liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente*, cit.

12. Vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus* [...]. *Series Graeca*, accurante J.-P. MIGNE, Petit-Montrouge, ex typis Migne, 1857-1866, vol. CLV coll. 905 C, 908 A-C.

13. Su questo argomento rimando a PENTKOVSKIJ, *Konstantinopol'skij i ierusalimskij bogoslužebnye ustavy*, cit.

liturgiche, celebrate secondo il rito cantato (*akolouthia asmatike*) della Grande Chiesa,[14] cioè la Ἅγια Σοφία fondata da Giustiniano nel 537, e degli altri santuari non monastici che ne seguivano l'uso. La liturgia eucaristica era senza dubbio la stessa nei monasteri del patriarcato, ma sappiamo poco degli altri cerimoniali nei monasteri della capitale, che seguivano la *akolouthia akoimete*, cioè il rito dei 'monaci insonni', anteriore al predominio studita.[15] Entrambe le antiche tradizioni liturgiche della capitale, cioè la cattedrale e la monastica, sono ora sparite, e possiamo osservarle solo in descrizioni storiche e in fonti liturgiche già contaminate dalle aggiunte monastiche. Ma come il latino, che non è piú parlato come lingua viva, questi rituali morti vivono in ciò che ne è derivato.

I libri liturgici del rito cattedrale costantinopolitano comprendono l'eucologio (libro di preghiere), i lezionari (raccolte di letture), l'antifonario o salterio (che contiene la salmodia e i suoi ritornelli), il canonario-sinassario (calendario dei cicli fisso e mobile con istruzioni per le celebrazioni speciali) e infine le *diataxeis* (manuali di prescrizioni ceremoniali). È sorprendente che non ci fosse uno *horologion*, cioè il libro delle ore per la celebrazione dell'ufficio divino; ciò di cui la liturgia delle ore necessitava, infatti, si trovava in libri diversi a seconda del ruolo dei ministri: l'eucologio per i preti e i diaconi, il salterio per i salmisti e i lezionari per i lettori.

2.1. *L'eucologio*

Insieme al *typikon* della Grande Chiesa del IX-X secolo, il piú importante tra questi libri liturgici di Costantinopoli era l'eucologio, cioè il libro di preghiere del celebrante; il manoscritto piú antico riferibile a questa tipologia è il Vat. Barb. gr. 336, dell'VIII secolo.[16] Come il suo "cugino" contemporaneo, il sacramentario latino medievale (il cui esemplare piú antico, all'incirca del 750, è nel vecchio sacramentario gelasiano Vat. Reg. lat. 316),[17] l'eucologio conteneva i testi – soprattutto preghiere e litanie – necessari ai ministri liturgici di piú alto grado: vescovi, presbiteri, diaconi. Il sacramentario latino era un'antologia che riuniva materiale copiato originariamente in singoli *libelli* separati;[18] quanto al materiale degli eucologi si discute se anch'esso potesse essere originariamente distribuito in codici separati o rotoli di *diakonika* per i diaconi, in formulari eucologici e servizi per i preti, nei rituali di consacrazione e ordinazione per i vescovi.[19] Restano tuttavia pochi manoscritti di questo tipo, a parte un paio di *diakonika* e – piú spesso – alcune pergamene elegantemente illustrate contenenti formulari eucaristici, che continuarono a essere prodotte fino al XV secolo.

Le centinaia di eucologi superstiti testimoniano l'importanza centrale che questo tipo di libro aveva nella cultura ecclesiastica bizantina. Progettato per il rito cattedrale della Grande Chiesa, l'eucologio era impiegato anche nei monasteri per servizi cattedrali quali l'eucaristia e le ordinazioni, e fu gradualmente "monachizzato" sotto la spinta della liturgia delle ore palestinese, introdotta nei monasteri studiti di Bitinia e Costantinopoli; infine si mescolò con le preghiere e le litanie delle ore cattedrali a formare un nuovo ufficio ibrido.

Con la pubblicazione nel 1647 dell'*Euchologion seu Rituale Graecorum* da parte del domenicano francese Jacques Goar (1601-1653), l'eucologio bizantino divenne oggetto di studio e interesse nel vasto ambito della filologia ecclesiastica. Un altro impulso venne dalla monumentale descrizione ed edizione totale o parziale di 172 manoscritti di eucologi di Aleksej A. Dmitrievskij.[20] Gli studi con-

14. Taft, *Select Bibliography*, cit., parr. 58-59, 80-81, 104.

15. Vd. *Vie d'Alexandre l'acémète*, éd. par E. De Stoop, in *Patrologia Orientalis*, Paris, Firmin-Didot, vol. vi to. v pp. 640-705 (rist. Turnhout, Brepols, 2003), partic. pp. 680-81 (= cap. 30) sugli uffici; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, cit., p. 46; Taft, *Select Bibliography*, cit., parr. 7, 9, 19-20, 23-26, 74, 79.

16. *L'Eucologio Barberini gr. 336*, ediz. a cura di S. Parenti e E. Velkovska, Roma, C.L.V.-Edizioni Liturgiche, 2000².

17. C. Vogel, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Washington (D.C.), The Pastoral Press, 1986, pp. 64-70.

18. Ivi, pp. 37-43.

19. Si veda la sintesi della questione operata da S. Parenti, *L'eucologio slavo del Sinai nella storia dell'eucologio bizantino*, Roma, Dipartimento di Studi Slavi dell'Europa Centro-orientale, Univ. di Roma La Sapienza, 1997, pp. 6-9.

20. A.A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskix rukopisej xranjaščixsja v bibliotekax pravoslavnogo vostoka*, Kiev, Tip. Korčak Novickago, 1901, vol. ii (dell'opera, che consta di altri

temporanei sull'eucologio ne hanno classificato le diverse redazioni manoscritte secondo una gran varietà di criteri. Nel fare la storia di questo dibattito, Stefano Parenti ha proposto l'adozione di una tassonomia doppia, storica e topologica: da un lato quelli prima e dopo l'iconoclastia ("vecchi" e "nuovi"), cioè prima e dopo la riforma liturgica del patriarca Metodio I (843-847) successiva al "trionfo dell'Ortodossia" (come viene chiamata la definitiva vittoria sugli iconoclasti nell'843); dall'altro quelli del "centro" (Costantinopoli e dintorni) o della "periferia bizantina" (cioè la Palestina, il Sinai e l'Italia meridionale).[21] Ma indipendentemente dalla tassonomia ogni classificazione cerca di dar conto della maggiore o minore misura in cui i manoscritti di eucologi siano rimasti "puramente" costantinopolitani o siano stati contaminati dall'interpolazione di duplicazioni e sostituzioni dovute alle tradizioni liturgiche della periferia.

Bisogna ovviamente ricordare che, come tutti i libri liturgici manoscritti, cioè anteriori alla fissazione comportata dall'invenzione della stampa, l'eucologio non è tanto un libro, quanto un tipo di libro, ogni esemplare del quale include una raccolta diversa che dipende dalla scelta del copista e del destinatario dell'antologia. Un manoscritto destinato a un presbitero non includeva riti episcopali come le ordinazioni e la consacrazione di una chiesa; quello per un vescovo poteva tralasciare i formulari eucaristici, per i quali l'alto prelato usava *kontakia* ('rotoli') a parte, spesso assai lussuosi. Questi pontificali non eucaristici, o *archieratika*, si trovano in manoscritti come il Paris. Coisl. 213 del 1027, e il Crypt. Γ β I del XIII secolo.[22]

I manoscritti posteriori talvolta estrapolano elementi eucologici in manuali piú piccoli e maneggevoli, portando alla fine alla distinzione tra il "grande eucologio" che contiene estratti (come lo *hieratikon* o *leitourgikon* con preghiere e *diakonika* per eucaristia, vespri e

due volumi [vol. I, ivi, id. 1895, e vol. III, Petrograd, s.i.t., 1917], è disponibile la ristampa Hildesheim, Olms, 1965).

21. Parenti, *L'eucologio slavo*, pp. 13-24.

22. M. Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagismatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Roma, Pontificia Univ. Gregoriana, 1996.

mattutini), e il "piccolo eucologio" o "libro delle santificazioni" (*hagiasmaterion*), che contiene altri sacramenti, benedizioni, funerali e una scelta di servizi occasionali. Altri manoscritti combinano elementi dell'eucologio e dei lezionari in antologie ibride, di cui abbiamo molti esempi.

2.2. *Il 'typikon' della Grande Chiesa*[23]

Il *typikon* liturgico, corrispondente all'*ordo* o *ordinarium* latino medioevale,[24] è un libro normativo che contiene regole per celebrare correttamente la serie degli uffici in ogni giorno dell'anno liturgico. Come tale, è uno dei due manuali bizantini di liturgia insieme alla *taxis* o *diataxis*, con rubriche che regolano la struttura fissa degli uffici.

I *typika* liturgici, originariamente di due tipi, cattedrale e monastico, iniziano a comparire nel IX-X secolo o come norme per celebrazioni e feste speciali dell'anno ecclesiastico aggiunte al calendario cattedrale, o come prescrizioni basilari per la salmodia e le ore monastiche aggiunte ai *typika* monastici.[25] È proprio sulla base di questa associazione monastica che il nome *typikon*, assente dai primi manoscritti, viene applicato a queste direttive liturgiche nell'XI secolo da Nicone della Montagna Nera (ca. 1075-dopo il 1088) nella *Prefazione* (par. 9) della sua opera *En taxei diathekes*.[26] I *typika* liturgici pienamente sviluppati, concepiti in particolare per regolarsi quando si sovrapponevano nello stesso giorno le feste o le commemorazioni dei cicli fisso e mobile del calendario ecclesiastico, comprendono due liste che indicano le commemorazioni di entrambi i cicli, con

23. *Le Typicon de la Grande Église*, cit.; Dmitrievskij, *Opisanie*, cit., vol. I pp. 172-221; Taft, *Select Bibliography*, cit., parr. 31, 36.

24. Vogel, *Medieval Liturgy*, cit., cap. 4.

25. Dmitrievskij, *Opisanie*, cit., vol. I; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, ed. by J. Thomas and A. Constantinides Hero, Washington (D.C.), Dumbarton Oaks, 5 voll.; *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis. September-February*, ed. by R.H. Jordan, Belfast, Belfast Byzantine Enterprises, 2000.

26. V.N. Beneševič, *Taktikon Nikona černogorca: Grečeskij tekst po rukopisi No. 441 Sinajskago monastyrja sv. Ekateriny*, Petrograd, Tip. Kirschbaum, 1917, p. 21; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, cit., vol. I pp. 377-424 (in questa traduzione manca la *Prefazione*); Taft, *Mount Athos*, cit., p. 179.

informazioni piú o meno complete sul luogo (stazione) della celebrazione e gli elementi propri o variabili del servizio, oltre a dettagliate istruzioni per le cerimonie particolari di una festività.

Il cosiddetto *typikon* della Grande Chiesa è proprio un calendario liturgico di questo tipo, un sinassario-canonario che indica le feste e le commemorazioni dei cicli fisso (sinassario) e mobile (canonario) che inoltre offre informazioni sulla stazione della *synaxis*, sugli elementi del proprio e sul loro ordinamento, insomma su tutto ciò che sia specifico di quel giorno, come le processioni stazionali o preghiere speciali, piú appendici e capitoli che spiegano principi, regole generali e simili. Solo la sintesi e la relativa completezza di questa informazione distingue un *typikon* liturgico dalle precedenti liste dei sinassari-canonari che sono state trovate in appendice ai lezionari. La splendida edizione di Mateos del sinassario-canonario di *Hagia Sophia* basata sugli unici due manoscritti superstiti, il codice Τιμίου Σταυροῦ 40 della Biblioteca del Patriarcato di Gerusalemme (X secolo), e il Patm. 266 (IX-X secolo), e su cinque altre fonti manoscritte frammentarie, ha rivoluzionato completamente la nostra conoscenza della liturgia bizantina.[27]

2.3. *L'antifonario*

Il salterio liturgico, il libro di preghiere cristiano per eccellenza, comprende i 150 salmi biblici e altro materiale affine, disposto in unità liturgiche e diviso in versi secondo le esigenze di una particolare tradizione liturgica. Il salterio liturgico della Grande Chiesa, conservato in numerosi manoscritti (alcuni dei quali, come il celebre Salterio Chludov del IX secolo nel codice 129 D del Museo Storico di Mosca, sono libri lussuosamente illustrati), ha suscitato l'interesse piú degli storici dell'arte bizantina e dei musicologi che degli studiosi della liturgia.[28]

27. *Le Typicon de la Grande Église*, cit.

28. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, cit., pp. 1752-54. Ampia bibliografia in A. Cutler, *The Aristocratic Psalters in Byzantium*, Paris, Picard, 1984; M.-L. Dolezal, *Manuscript Studies in the Twentieth Century: Kurt Weitzmann Reconsidered*, in «Byzantine and Modern Greek Studies», xxii 1998, pp. 216-63.

Il salterio liturgico *asmatikos* è detto antifonario perché raggruppa i salmi biblici in 68 unità liturgiche chiamate antifone, sistema attribuito al patriarca costantinopolitano Antimo I (535/536). Separati dalle 68 antifone ci sono i "salmi scelti", quelli cioè che hanno già un posto fisso nel servizio ordinario, quali, ad esempio, il Salmo 140/141 nel vespro *asmatikos* o i Salmi 148-150 nel mattutino *asmatikos*. I restanti 146 salmi comprendono la "salmodia corrente", cioè quella "continuata" eseguita *currente psalterio*, un salmo dopo l'altro nell'ordine della numerazione biblica. Ogni salmo dell'antifonario è accompagnato da un *troparion*, un breve ritornello con cui i fedeli rispondono ai versi declamati dal salmista.

Un'altra caratteristica del salterio *asmatikos* è la divisione dei salmi in versi (*stichoi*) secondo il sistema antiocheno del presbitero Luciano (morto nel 312), che corresse la Settanta secondo il testo ebraico masoretico. Questo sistema ha versi molto piú lunghi del salterio agiopolita usato negli uffici monastici bizantini. Nel manoscritto Vat. Barb. gr. 285 (X-XI secolo), che offre entrambi i sistemi, il salterio costantinopolitano *asmatikos* ha 2542 versi, quello monastico agiopolita 4782.

Fanno parte del salterio *asmatikos* i cantici biblici aggiunti in appendice ai salmi. Il sistema *asmatikos*, basato sul celebre *codex Alexandrinus* dell'Antico Testamento nella versione Settanta (V secolo), ha 14 (a volte 15) cantici, incluso Dan., 3 57-88, caratteristica tipica del salterio costantinopolitano. Il salterio palestinese riduce questo repertorio a 10 cantici in 9 odi, riduzione visibile già nel VII-VIII secolo. I salteri manoscritti bizantini che ci restano, tutti successivi all'iconoclastia, offrono entrambi i sistemi, altra prova inequivocabile della fusione delle usanze costantinopolitano-cattedrale e palestinese-monastica, descritta in precedenza. Si trovano anche manoscritti ibridi che offrono il salterio in combinazione con altri libri, come l'*euaggelion* o l'*horologion*; questi ibridi erano destinati a un uso individuale o forse come *vademecum* per le devozioni private.

2.4. *I lezionari*

Data la sua importanza per la storia del rito bizantino, è sor-

prendente che il lezionario[29] abbia ricevuto piú attenzioni dai filologi biblici che dagli studiosi della liturgia. Il rito della Grande Chiesa conosceva diversi lezionari, l'*euaggelion* e il *praxapostolos* per le letture dal Nuovo Testamento, il *prophetologion* per quelle dal Vecchio Testamento e le antologie monastiche o le letture non bibliche per l'ufficio divino.

L'euaggelion. L'*euaggelion* conteneva le letture dai quattro vangeli. I manoscritti piú antichi, seguendo il sistema *tetraeuaggelion* o 'a quattro vangeli', offrono i quattro libri nell'ordine canonico Matteo, Marco, Luca, Giovanni. Ma a partire dall'VIII secolo il lezionario evangelico appare già nella sua forma 'festiva' (*apraktos*), chiamata *euaggelion* o *eklogadion tou euaggeliou* ('passi scelti del Vangelo'), con le letture disposte in sequenza semi-continua secondo l'ordine del loro uso nel ciclo liturgico mobile: Giovanni da Pasqua a Pentecoste, Matteo da dopo la Pentecoste alla festa dell'Esaltazione della Croce il 14 settembre, Luca dalla domenica dopo l'Esaltazione fino a prima della Quaresima e Marco durante la Quaresima e nelle festività dalla tredicesima settimana dopo la Pentecoste. Spesso l'*euaggelion* aveva un'appendice, chiamata in seguito *euaggelistarion*, con tavole che indicano l'uso del lezionario all'interno del calendario liturgico.

Indizi interni alle letture semi-continue del ciclo mobile rivelano almeno due tappe nell'evoluzione dell'*euaggelion*, cioè un ciclo piú antico per il sabato e la domenica cui vennero poi aggiunte le letture per i giorni infrasettimanali nel corso dell'anno. Anche questi manoscritti riflettono i fattori storici già illustrati a proposito dell'eucologio, cioè redazioni pre- e post-iconoclastiche e influenza del centro e della periferia. Si può cosí ipotizzare un "antico evangeliario" che offriva un ciclo semi-continuo di letture (per i sabati e le domeniche nel corso dell'anno a partire dalla Pasqua e per i soli giorni infrasettimanali del periodo pasquale, cioè da Pasqua alla Pentecoste) piú altre letture scelte (cioè non continuative) per le principali festività del ciclo fisso a cominciare dal primo di settembre, il capodanno bizantino. Con il diffondersi della frequenza eucaristica, iniziano a essere inserite le letture infrasettimanali, creando cosí il "nuovo evangeliario".

29. E. Velkovska, *Lo studio dei lezionari bizantini*, in «Ecclesia Orans», XIII 1996, pp. 253-71; Ead., *Libri liturgici bizantini*, in *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, a cura di A.J. Chupungco, vol. V. *Tempo e spazio liturgico*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, pp. 244-49; Taft, *Storia sintetica*, cit., pp. 56-57.

Due manoscritti del IX secolo a noi prevenuti hanno già un sistema di letture quasi completo. Questo lezionario post-iconoclastico doveva essere originariamente destinato all'uso nei monasteri sulla scia della riforma studita. San Teodoro Studita (759-826) nella lettera 554 difende la comunione giornaliera,[30] e il capitolo 27 dell'*Hypotyposis* studita del IX secolo prevede l'eucaristia giornaliera tranne che nei giorni aliturgici.[31] Per quel che riguarda l'uso cattedrale, il *typikon* della Grande Chiesa non ha letture feriali, anche se un'appendice offre sei «pericopi della Croce dell'apostolo e dei vangeli per coloro che desiderino celebrare liturgie il mercoledí e il venerdí, sia essa la liturgia dei Presantificati o quella completa».[32] Solo nel 1044 l'imperatore Costantino IX Monomaco (1042-1055) assegnò fondi per la celebrazione quotidiana dell'eucaristia ad *Hagia Sophia*, non solo di sabato o domenica come voleva l'uso.[33]

L'*euaggelion*, di cui solo pochi manoscritti (specialmente del IX secolo) erano libri di lusso ampiamente illustrati, è l'unico libro liturgico tenuto sull'altare. Simbolo della presenza di Cristo tra di noi in quello che i Padri chiamavano la «Tavola della Parola», esso non è solo un oggetto di lettura, ma ricopre anche un ruolo simbolico nel rituale. Portato nella processione dell'introito della liturgia divina bizantina, è visto come un'epifania di Cristo che annuncia la sua venuta tra noi come Parola eterna di Dio.

Il praxapostolos. In origine il lezionario epistolare bizantino conteneva le letture non evangeliche del Nuovo Testamento tratte da-

30. Teodoro Studita, *Ep.*, I 57, vd. l'ediz. a cura di G. Fatouros, Berlin-New York, de Gruyter, 1992 («Corpus Fontium Historiae Byzantinae», 31), vol. II p. 849; vd. anche l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus* [...]. *Series Graeca*, cit., vol. IC col. 1116 A-B.

31. Ivi, col. 1713 B; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, cit., vol. I pp. 108-9.

32. *Le Typicon de la Grande Église*, cit., vol. II p. 188.

33. La fonte a questo riguardo è l'*Historiarum compendium* di Giorgio Cedreno: vd. l'ediz. a cura di I. Bekker, Bonnae, impensis ed. Weber, 1838-1839, vol. II p. 609; vd. anche *Patrologiae Cursus Completus* [...]. *Series Graeca*, cit., vol. CXXII col. 340 B.

gli Atti (*praxeis*) e dalle Lettere dell'apostolo (*apostolos*) Paolo, da cui il nome composto *praxapostolos*. Come l'*euaggelion*, originariamente il *praxapostolos* conteneva solo letture per il sabato e la domenica e per i cicli festivi, senza letture dalle lettere cattoliche (Pietro 1-2, Giacomo, Giovanni 1-3) o dall'Apocalisse, secondo il sistema lezionario antiocheno. Le lettere cattoliche, presenti nel sistema lezionario di Gerusalemme, verranno aggiunte al lezionario bizantino quando il diffondersi della frequenza eucaristica richiederà letture per i giorni feriali, anche se il sistema bizantino resterà fedele all'esclusione antiochena dell'Apocalisse. Diversamente dall'*euaggelion*, il *praxapostolos* dà le letture nella sequenza neotestamentaria tradizionale: Atti, Romani, Corinzi 1-2, ecc.

Come nell'*euaggelion*, le letture nel *praxapostolos* relative al ciclo mobile sono distribuite nel corso dell'anno in ordine semi-continuo: Atti da Pasqua alla Pentecoste, il *corpus* paolino i sabati e le domeniche dopo la Pentecoste, Lettera agli Ebrei durante la Quaresima. Le letture prima della Quaresima e durante la Settimana Santa sono scelte (cioè non continue) come quelle del ciclo fisso. Con il diffondersi della frequenza eucaristica nel periodo successivo, le letture per i giorni feriali vengono integrate con un ciclo semicontinuo di letture dal resto del *corpus* paolino, cosí come dalla Lettera agli Ebrei e dalle lettere cattoliche appena aggiunte.

Il prophetologion.[34] Il lezionario veterotestamentario costantinopolitano chiamato *prophetologion* o *propheteia* per sineddoche (visto che il suo contenuto non si limitava ai soli libri profetici), oggi estinto, si sviluppò nel VII-VIII secolo, dopo che nel VII secolo le letture dal Vecchio Testamento vennero soppresse nella liturgia eucaristica costantinopolitana. Il *prophetologion*, il cui manoscritto superstite piú antico è il Sinait. gr. 7, era usato nelle funzioni diverse dall'eucaristia, soprattutto nel vespro e nella liturgia dei Presantificati durante la Quaresima e alle vigilie delle grandi festività, come si può vedere nel *typikon* della Grande Chiesa del IX-X secolo. Il *prophetologion* conteneva anche antifone, *stichera* ('brevi ritornelli')

34. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, cit., p. 1737; VELKOVSKA, *Libri liturgici bizantini*, cit., pp. 246-47; TAFT, *Storia sintetica*, cit., pp. 56-57.

e simili, oltre che informazioni sulle feste disposte in rubrica. Alla fine le letture del *prophetologion* furono assorbite dalle antologie liturgiche dei propri (*menaion*, *triodion*, *pentekostarion*) e il *prophetologion* cadde in disuso.

2.5. *Lezionari biblici non monastici*

Oltre ai libri dell'ufficio cattedrale *asmatikos*, la tradizione liturgica del patriarcato bizantino aveva anche antologie per la lettura, l'istruzione e l'edificazione dei monaci. Poco sappiamo delle raccolte liturgiche pre- e paleo-bizantine anteriori al secolo VIII, a parte quanto viene detto nell'ancora insostituibile studio pionieristico di Albert Ehrhard su queste raccolte omiletiche e agiografiche.[35] Questo materiale, piú importante per l'agiografia e la patristica che per la liturgia, si interseca con la storia del calendario liturgico e dei libri liturgici nella misura in cui alcuni di questi lezionari non biblici erano destinati alla lettura negli uffici monastici quotidiani.

Il synaxarion.[36] Il sinassario, talvolta erroneamente confuso con il menologio, è una raccolta di brevi notizie, per lo piú agiografiche, organizzato secondo il calendario delle feste commemorative fisse dal primo settembre al 31 agosto. Anche qui siamo in presenza di un prodotto della riforma liturgica post-iconoclastica: a promuoverne la realizzazione fu l'imperatore Costantino VII Porfirogenito (945-959). Come abbiamo visto, il termine sinassario è impiegato anche per il calendario di festività fisse nel *typikon* o posto in appendice ai lezionari. Il famoso Menologio di Basilio II (Vat. gr. 1613) è in realtà un sinassario illustrato.

Il menologion.[37] Il menologio propriamente detto contiene vite dei santi piú ampie, anche queste ordinate secondo il ciclo fisso o

35. A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, voll. I-II e vol. III to. I, Leipzig, Hinrichs, 1936-1943, vol. III to. II, Berlin, Akademie, 1952.

36. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, cit., p. 1991; VELKOVSKA, *Libri liturgici bizantini*, cit., pp. 248-49.

37. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, cit., p. 1341; VELKOVSKA, *Libri liturgici bizantini*, cit., pp. 253-54.

santorale del calendario ecclesiastico. Destinato a essere letto soprattutto durante l'ufficio monastico dell'*orthros* ('mattutino'), questo materiale fu redatto per la prima volta nel IX secolo, rivisto da Simeone Metrafrasta alla fine del X secolo e infine fissato sotto l'imperatore Michele IV Paflagone (1034-1041).

3. Libri liturgici agiopoliti

3.1. *L'horologion'*

Il libro d'ore[38] o «orologio secondo la regola della Lavra del Nostro Santo Padre Saba», come suona il titolo nei piú antichi manoscritti, è un libro liturgico esclusivamente palestinese dell'uso sabaitico inesistente nella tradizione costantinopolitana. Come indica il nome, contiene la struttura fissa delle ore ed era destinato all'uso nella celebrazione dell'ufficio monastico, insieme ad altri libri come il salterio agiopolita monastico, il calendario e il *tropologion*, cioè un libro di ritornelli per il proprio detti *troparia* che sopravvive nello *iadgari* georgiano e in alcuni manoscritti e frammenti sinaitici dei secoli VIII-X recentemente scoperti.[39] I piú antichi *horologia* greci superstiti sono i manoscritti Sinait. gr. 863 e 864, del IX secolo.[40] Una forma ancora piú antica dell'*horologion* greco può essere ricostruita sulla base della versione georgiana incompleta contenuta nel codice Sinait. iber. 34, copiato nel X secolo ma dipendente da un originale greco databile probabilmente a prima del 700, di cui al momento il filologo norvegese Stig Symeon Froyshov, cui devo questa notizia, sta approntando l'edizione.

38. Taft, *Select Bibliography*, cit., parr. 62, 65-66, 71-72.

39. A. Wade, *The Oldest Iadgari. The Jerusalem Tropologion, V-VIII Centuries*, in «Orientalia Christiana Periodica», L 1984, pp. 451-56; P. Géhin-S.S. Froyshov, *Nouvelles découverts sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs*, in «Revues des Études Byzantines», LVIII 2000, pp. 167-84, partic. pp. 176-79.

40. J. Mateos, *Un horologion inédit de S. Sabas. Le codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle)*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964, pp. 47-76.

3.2. *Il salterio*

Il salterio (*psalter*[*ion*]) agiopolita, tuttora usato negli uffici del rito bizantino, raggruppa i 150 salmi biblici in 20 *kathismata* (letteralmente 'sessioni') o unità di (teoricamente) nove salmi ciascuna, in cui ogni *kathisma* è ulteriormente suddiviso in tre gruppi di (teoricamente) tre salmi, chiamati *doxai* perché ogni *doxa* finisce con la "dossologia minore" o *Gloria Patri* (*Doxa Patri*). Le 20 suddivisioni maggiori del salterio sono chiamate *kathismata* per sineddoche, dato che le unità salteriali sono accompagnate da ritornelli ecclesiastici recitati stando seduti, da cui il nome. Come notato sopra, dieci cantici biblici, organizzati in 9 unità chiamate odi, sono poste in appendice al salterio liturgico agiopolita. Il manoscritto piú antico di questo tipo di salterio è il Petropol. gr. 216 dell'862/863.

4. Libri della sintesi *asmatikos*-agiopolita

Verso l'inizio del IX secolo s. Teodoro Studita si rivolse ad alcuni monaci dalla lavra di San Saba nel deserto attorno Gerusalemme chiedendo loro aiuto nella lotta contro l'iconoclastia. Questi monaci portarono con sé l'*horologion* agiopolita che conoscevano in Palestina, e quando nel 799 Teodoro e alcuni suoi monaci lasciarono il loro monastero di Sakkoudion in Bitinia per occupare quello di Studio nella capitale, queste usanze entrarono a Costantinopoli e si mescolarono con il rito *asmatikos* cattedrale in uso.[41]

Come già notato, per la celebrazione dell'eucaristia i monaci conservarono i lezionari ed eucologi costantinopolitani necessari. L'eucologio fu adattato anche per le ore, con le sue preghiere e *diakonika* (litanie ed esclamazioni dei diaconi) legate all'alquanto differente uso dell'*horologion* monastico sabaitico. Abbiamo visto anche come i manoscritti costantinopolitani di salteri che ci restano giustappongano le due tradizioni salteriche, quella *asmatikos*-cattedrale e quella agiopolita-monastica, e come i manoscritti di euco-

41. Pott, *La réforme liturgique byzantine*, cit., cap. 4; Taft, *Storia sintetica*, cit., cap. 5; Pentkovskij, *Konstantinopol'skij i ierusalimskij bogoslužebnye ustavy*, cit., e Id., *Studijskij ustav*, cit.

logi, un tipo di libro di per sé costantinopolitano, mostrino piú o meno chiaramente di aver integrato elementi non-costantinopolitani.

4.1. *I libri innografici*[42]

Una delle caratteristiche del *revival* del culto monastico in Palestina, durante la restaurazione successiva alle scorrerie dei Persiani nel 614, fu l'esplosione delle composizioni innografiche.[43] Famosi innografi come Andrea di Creta (ca. 660-740), Giovanni Damasceno (ca. 675-753/754) e Teofane Grapto (ca. 778-845) hanno immortalato questa tradizione, e quando quest'ultimo venne mandato a raggiungere Teodoro a Studio, la tradizione mise radici a Costantinopoli, dove fu continuata dallo stesso Teodoro, da sua fratello Giuseppe e da altri.[44]

L'ingresso di questo nuovo materiale negli uffici non fu tuttavia privo di ostacoli, come ci testimonia la celebre *Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio* (VII-VIII secolo) quando parla della visita che questi due monaci palestinesi fecero all'abate anacoreta Nilo del Sinai.[45] Quando i suoi visitatori esprimono il loro stupore per l'assenza della poesia ecclesiastica dagli uffici di Nilo, cui invece erano abituati nel loro ufficio sabaitico, Nilo replica che quei ritornelli sono tipici dell'ufficio del clero ordinato, cioè l'ufficio cattedrale, ma non sono adatti a monaci che lamentano i propri peccati.[46] Possiamo osservare la stessa resistenza nelle piú tarde storie dei miracoli relative ai monaci greci in Sardegna, discepoli di Gregorio Asbesta (arcivescovo di Siracusa della metà del IX secolo), che iro-

42. Taft, *Select Bibliography*, cit., parr. 114-52.

43. C. Hannick, *Hymnographie et hymnographes sabaïtes*, in *The Sabaite Heritage*, cit., pp. 217-28.

44. Velkovska, *Libri liturgici bizantini*, cit., p. 251.

45. A. Longo, *Il testo della 'Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio' attraverso le 'Ερμηνεῖαι di Nicone*, in «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici», xii-xiii 1965-1966, pp. 223-67; sulla data, vd. S.S. Froyshov, *La réticence à l'hymnographie chez les anchorètes de l'Égypte et du Sinaï du 6e au 8e siècles, L'hymnographie.* Conférences Saint-Serge-xlvie Semaine d'études liturgiques, Paris 29 juin-2 juillet 1999, a cura di A.M. Triacca e A. Pistoia, Roma, C.L.V.-Edizioni Liturgiche, 2000, pp. 229-45, partic. p. 235.

46. Longo, op. cit., pp. 254-55, 261-63.

nizzava sui canoni *triodia* di s. Teodoro Studita per i mattutini di Quaresima.[47]

L'unità principale di questa poesia era il canone, che nell'VIII secolo avrebbe preso il posto del piú antico *kontakion* costantinopolitano come fulcro dell'*orthros*.[48] All'inizio questo canone comprendeva i cantici biblici con i ritornelli (*troparia*), e non le odi poetiche che piú tardi li sostituirono. I piú antichi manoscritti con *troparia* per i cantici biblici sono il P. Ryl. 466 (VII secolo) e il frammento P. Heid. 1632; le nove odi con i loro ritornelli vennero sistemate entro l'VIII secolo. Fu questa enorme quantità di nuova poesia ecclesiastica, che nei libri innografici copre ogni giorno pagina per pagina, a provocare lo sviluppo di una nuova serie di antologie che unificassero questo materiale originariamente sparso in collezioni diverse di *heirmologia, kanones, kathismata, kontakaria, sticheraria, tropologia* nei manoscritti dell'VIII-IX secolo.[49] Queste nuove antologie compaiono in questi secoli: l'*oktoechos*, con i propri innici del ciclo mobile o temporale delle domeniche dalla Pentecoste alla Quaresima, inizia a formarsi nell'VIII secolo (sebbene il nome *oktoechos* compaia per la prima volta solo nei codici dell'XI secolo e il ciclo dei giorni infrasettimanali si sia aggiunto solo piú tardi, formando cosí il *mega oktoechos* o *parakletike*); il *triodion-pentekostarion* con i propri della Quaresima e di Pasqua (X secolo); il *menaion* per il ciclo fisso (X secolo).

Gli innografi greci dell'Italia meridionale furono compositori molto prolifici di questo nuovo genere chiamato canone, e i bizantinisti italiani sono stati i migliori studiosi ed editori di questa montagna di materiale manoscritto superstite, che per la maggior parte non era ancora entrato nelle edizioni a stampa dei libri liturgici.[50]

47. Vd. l'ediz. della Vita 2 di Teodoro Studita, attribuita a Teodoro Dafnopate, in *Patrologiae Cursus Completus* [...]. *Series Graeca*, cit., vol. ic coll. 216 B-17 A.

48. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, cit., pp. 1102, 1148. Sulla storia del canone si veda E. Follieri, *L'innografia bizantina dal contacio al canone*, in *Da Bisanzio a San Marco. Musica e liturgia*, a cura di G. Cattin, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 10-32.

49. Géhin-Froyshov, *Nouvelles découverts sinaïtiques*, cit., pp. 175-81; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, cit., p. 1520.

50. *Analecta hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, ed. I. Schirò, Roma, Tipografia Pio X, 1966-1983, 13 voll.

4.2. *Il 'typykon' monastico*

Il cammino verso la definitiva fusione tra le tradizioni liturgiche *asmatikos*-cattedrale e agiopolita-monastica partorí un rito ibrido il cui libro piú importante, il *typikon* monastico,[51] ci mostra al meglio questo progresso. Studi recenti hanno aumentato di molto la nostra conoscenza del *typikon* liturgico monastico bizantino: basti pensare al progetto del Dumbarton Oaks per i *typika*, a quello della Queen's University di Belfast per il monastero della Theotokos Evergetis.[52]

Tra i libri liturgici bizantini, il *typikon* è tra i meglio documentati e studiati. Ognuno di questi *typika*, o regole monastiche, è stato scritto per un particolare monastero e per le sue filiazioni.[53] *Typikon* è uno dei modi con cui i manoscritti chiamano piú spesso questi documenti, ma i Bizantini, non particolarmente legati ai termini tecnici, usavano una buona dozzina di nomi diversi per questa tipologia.[54] Queste regole entravano nel dettaglio di ogni aspetto della vita monastica, incluso quello liturgico: feste e digiuni, ritmo della liturgia eucaristica, frequenza di comunione, penitenze e confessione, ma soprattutto l'ufficio divino e le ore.

Il sinassario, cioè la sezione del *typikon* che trattava gli uffici liturgici e che oggi viene chiamata *typikon* liturgico, aumentò costantemente in lunghezza e precisione per tenere il passo con la complessità sempre crescente dei servizi liturgici. Il *typikon* era dunque un testo vivo, e anche le regole piú recenti, se pure tendo-

51. Taft, *Mount Athos*, cit.; A.-A. Thiermeyer, *Das Typikon-Ktetorikon und sein literarhistorischer Kontext*, in « Orientalia Christiana Periodica », lviii 1952, pp. 475-513; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, cit.; M. Pentkovskij, *Tipikon Patriarxa Aleksija Studita v Vizantii i na Rusi*, Moskva, Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarxii, 2001; Taft, *Select Bibliography*, cit., parr. 29-47.

52. *Byzantine Monastic Foundation Documents*, cit.; *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis*, cit.; Pentkovskij, *Tipikon*, cit.; Id., *Konstantinopol'skij i ierusalimskij bogoslužebnye ustavy*, cit.; Id., *Studijskij ustav*, cit.

53. Thiermeyer, *Das Typikon-Ktetorikon*, cit., elenca i piú importanti e le loro edizioni; Dmitrievskij, *Opisanie*, cit., voll. i e iii pubblica 173 manoscritti di *typika* monastici; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, cit. ne traduce in inglese, commentandoli, 61 di età bizantina (VII-XV secolo).

54. Thiermeyer, *Das Typikon-Ktetorikon*, cit., p. 484.

no a copiare quelle piú antiche, crescono, cambiano e si adattano alle circostanze spazio-temporali, cosicché ogni *typikon* rispecchia non solo la vita del monastero cui si riferisce ma anche la crescita della tradizione nel suo complesso. Nicone della Montagna Nera (ca. 1025-dopo il 1088), monaco del monastero della Theotokos situato nella stessa Montagna Nera, a nord di Antiochia, nella già ricordata *Prefazione* (par. 9) del suo *En taxei diathekes*, un testamento spirituale che funge da proemio al suo *typikon*, dice cosí:

> Ho cercato e raccolto diversi *typika*, di Studio e Gerusalemme, e nessuno concordava con l'altro, neanche uno di Studio con un altro di Studio, né quelli di Gerusalemme con quelli di Gerusalemme. Fortemente perplesso per questa circostanza, ho interrogato i saggi e gli antichi e quelli che conoscono bene queste cose e hanno passato molto tempo nelle attività relative all'ufficio dell'ecclesiarca e del resto, del santo monastero e del nostro santo padre Saba a Gerusalemme [...].

Dopo essersi informato sull'« ordine (*taxis*) della chiesa e della salmodia » e sulle varie tradizioni scritte e orali, le adattò nel suo *typikon*.[55]

Le prescrizioni liturgiche nelle prime regole monastiche latine, come la *Regola di san Benedetto* (ca. 530-560) e la *Regola del Maestro*, anch'essa del VI secolo ma leggermente piú antica, appartengono esattamente allo stesso genere letterario dei primi *typika* monastici bizantini. In origine erano solo brevi e rudimentali *typika ktetorika*, cioè 'testamenti dei fondatori'; ma in breve si svilupparono in regole propriamente dette, piú lunghe e dettagliate.[56] Il *typikon* del monastero della Theotokos Evergetis (inizio del XII secolo), conservato nel codice 788 della Biblioteca Nazionale di Atene, occupa 222 fogli, di cui i primi 179 riempiti dal solo sinassario (*typikon* liturgico).[57]

I *typika* che ci restano coprono il periodo piú significativo del monachesimo bizantino, dalle lavre semi-cenobitiche della Palesti-

55. Beneševič, *Taktikon Nikona černogorca*, cit., pp. 21-22.

56. Thiermeyer, *Das Typikon-Ktetorikon*, cit.; Taft, *Mount Athos*, cit., pp. 182 sgg.

57. *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis*, cit.; Dmitrievskij, *Opisanie*, cit., vol. i pp. 256-656 (il sinassario è alle pp. 256-614).

na del V secolo alla riforma cenobitica studita del IX secolo a Costantinopoli, mantenuta nei monasteri bizantini del sud Italia anche molto tempo dopo che nel resto dell'impero la riforma era stata sostituita dalla sintesi neo-sabaitica, sotto l'influenza del movimento esicastico del Monte Athos.[58] Ovviamente questi *typika* non ci fanno capire quanto fedelmente le norme contenute venissero osservate nella realtà concreta; ma le continue trasformazioni mostrate dalla loro osservazione sembrano rispecchiare piuttosto fedelmente la vita liturgica monastica nel periodo anteriore all'inevitabile decadenza successiva al 1453, anno della caduta di Costantinopoli.

Quali sono le differenze piú significative tra l'uso studita e l'uso sabaitico?[59] Nicone della Montagna Nera indica il punto piú rilevante quando nel *Taktikon* (I 20) dice che il suo *typikon* non ha la *agrypnia* sabaitica, cioè la 'veglia notturna' per la domenica e le feste, ma preferisce seguire l''orario del pasto' (*apodeipnon*), l''ufficio di mezzanotte' (*mesonyktikon*) e il 'mattutino' (*orthros*) secondo l'uso di Studio e degli altri cenobi piú antichi: «Bisogna sapere che secondo questo *typikon* non c'è *agrypnia* per tutta la notte, né per le feste né per la domenica, ma piuttosto l'ordine del rituale (*akolouthia*) al momento dell'*apodeipnon* e del *mesonyktikon* e dell'*orthros* secondo il *typikon* di Studio e del Monte Santo [l'Athos], insomma secondo il costume delle *diataxeis* cenobitiche».[60]

Dunque la differenza tra l'uso studita e sabaitico riguarda soprattutto l'ordine della preghiera notturna, e Nicone indica il fondamento di questa differenza quando cita le fonti, tutte cenobitiche. La salmodia e le veglie erano il fulcro della preghiera degli anacoreti palestinesi, e questa *agrypnia* sarà una delle caratteristiche principali che differenzierà la piú morbida organizzazione lavriota

58. Taft, *Mount Athos*, cit.

59. Taft, *Mount Athos*, cit. Su s. Saba e la sua influenza vd. anche J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, cit.; J. Thomas, *The Imprint of Sabaitic Monasticism on Byzantine Monastic Typika*, in *The Sabaite Heritage*, cit., pp. 73-83; N. Egender, *La formation et l'influence du Typikon liturgique de Saint-Sabas*, ivi, pp. 209-16.

60. Beneševič, *Taktikon Nikona černogorca*, cit., p. 29. Sull'*agrypnia* vd. Taft, *Mount Athos*, cit., pp. 187-90, e Id., *Select Bibliography*, cit., parr. 60-61, 110.

ed esicastica dal piú rigido cenobitismo degli studiti. Tuttavia, anche se Nicone elenca le differenze tra i due usi, una lettura piú attenta di *Taktikon*, I 1-23 fa capire che in realtà Nicone vuole contrastare solo due varianti dello stesso rito palestinese.

Questo problema dell'ufficio notturno diverrà la *crux interpretum* per seguire l'effetto delle future infiltrazioni sabaitiche nei *typika*. I *typika* studiti, che rappresentano la sintesi monastica costantinopolitana, si aprono con la Pasqua. I *typika* che iniziano con la vigilia notturna dal vespro notturno di sabato fino all'eucaristia di domenica sono una successiva rielaborazione sabaitica di questa sintesi, operata nei monasteri del deserto della Giudea tra Gerusalemme e il Mar Morto, probabilmente nel periodo successivo all'interruzione della liturgia agiopolita dovuta alla distruzione della cattedrale dell'*Anastasis* di Gerusalemme da parte del califfo al-Hakim nel 1009. In altre parole, i libri studiti seguono l'ordine del ciclo mobile o temporale dell'anno ecclesiastico costantinopolitano, che inizia con il mattutino di Pasqua. I *typika* palestinesi, piú puramente monastici e meno preoccupati dei cicli liturgici del calendario cattedrale, iniziano con il punto piú caro ai monaci, l'ufficio monastico piú importante e caratteristico del ciclo settimanale: l'*agrypnia*. Questa è la sintesi neo-sabaitica.[61] Aleksej M. Pentkovskij ha poi identificato cinque stadi nell'evoluzione di questi *typika* liturgici del IX-XIV secolo: il sinassario studita originale, la sua redazione dell'Asia Minore, i *typika* atonito-studiti, i *typika* italo-greci e i *typika* neo-sabaitici.[62]

L'originale sinassario studita greco di metà del IX secolo non ci è pervenuto, ma nel 1034-1043 fu usato come base per il *typikon* a noi noto del patriarca Alessio Studita (1025-1043) per il monastero della Dormizione.[63]

La redazione dell'Asia Minore del sinassario studita originale, caratterizzata dalla "grande dossologia" o *Gloria in excelsis* alla fine del mattutino domenicale e festivo, fu creata nella prima metà del

61. Taft, *Storia sintetica*, cit., cap. 7.

62. Pentkovskij, *Studijskij ustav*, cit., pp. 72-78.

63. Pentkovskij, *Tipikon Patriarxa Aleksija Studita*, cit.

X secolo in un centro monastico dell'Asia Minore; questa redazione si riflette nei *typika* della Theotokos Evergetis e del Philanthropos, recentemente scoperto.

I *typika* atonito-studiti, ulteriore rielaborazione della tipologia precedente, non sopravvivono in testimoni greci originali ma sono ricostruibili da vari *typika* a noi giunti dell'Italia meridionale e dal georgiano *typikon* di Giorgio Mt'acmindeli.[64] Questo genere di *typikon* è caratterizzato dal canto di tre antifone invece dei *kathismata* salmici nel mattutino dei giorni di festa, tipici della tradizione monastica sabaitica. Questo *typikon* atonito-studita, portato in Italia non piú tardi del X secolo, è tuttora riconoscibile nelle varie redazioni dei *typika* italo-greci identificati da Pentkovskij: otrantino (*typikon* del monastero di San Nicola di Casole), siculo-calabrese (*typika* dei monasteri di Messina,[65] Mili e Trigona), di Grottaferrata (*typikon* di Pitirion, *typikon* di Grottaferrata del 1300).[66] Queste fonti mostrano che la redazione atonita subí l'influenza palestinese nel sud Italia, sicuramente tramite i monaci ortodossi del Medio Oriente che si rifugiarono nei monasteri italo-greci. L'unica sopravvivenza di questa cultura bizantina un tempo fiorente nel mezzogiorno d'Italia, cioè la Badia Greca di Grottaferrata, alle porte di Roma, celebra ancora il rito monastico secondo questo uso antico.

Lo stadio finale di questa evoluzione, cioè il *typikon* neo-sabaitico, fu dovuto alla forte bizantinizzazione della liturgia monastica palestinese a partire dal X secolo, quando i monaci palestinesi adottarono e rividero ulteriormente la redazione compiuta in Asia Minore del *typikon* studita. Nella seconda metà del XIII secolo questa redazione neo-sabaitica fu portata nei monasteri della capitale e del Monte Athos, dove si era spostato il baricentro del monachesimo ortodosso a seguito del restringimento dell'impero bizantino a est del Bosforo a favore dell'Islam. Alcune delle caratteri-

64. Taft, *Mount Athos*, cit., pp. 184-86.

65. *Le Typicon du Monastère du Saint Sauveur à Messine (Cod. Messinensis gr. 115, AD 1131)*, éd. par M. Arranz, Roma, Pontificio Ist. Orientale, 1969.

66. Pentkovskij, *Tipikon Patriarxa Aleksija Studita*, cit., pp. 146-54; Id., *Studijskij ustav*, cit., p. 77.

stiche di questo nuovo *typikon* compaiono già del *Taktikon* di Nicone della Montagna Nera (XI secolo).[67]

4.3. *Antologie monastiche*

Si possono qui citare altre antologie successive di testi spirituali e patristici destinate alla lettura e all'edificazione monastica e variamente chiamate *synagoge*, *paterikon*, *systematikon*, *gerontikon*, alcune delle quali venivano sicuramente lette in comune durante le funzioni e possono perciò essere considerate, almeno per associazione, "libri liturgici" monastici.[68]

4.4. *La 'diataxis'*

Oltre alla regola principale del rito di Costantinopoli, il *typikon* della Grande Chiesa, iniziarono a svilupparsi dei cerimoniali in forma di antologie di rubriche chiamati *taxis* o *diataxis*, che regolavano la celebrazione della liturgia eucaristica secondo il rito della Grande Chiesa, e in alcuni casi la liturgia ibrida delle ore della sintesi *asmatikos*-agiopolita. Il primo testimone frammentario di un *ordo* rubricale di questo tipo è una serie di rubriche del X secolo per una concelebrazione eucaristica presbiterale, conservata nella traduzione latina della liturgia di Giovanni Crisostomo eseguita da Leone Tusco nel 1173/1174.[69] Nei secoli XI-XV compare una serie di *diataxeis* pontificali destinate a regolare l'eucaristia patriarcale;[70]

67. Taft, *Mount Athos*, cit., pp. 186 sgg.

68. J. Wortley, *The Model and Form of the Synagoge*, in *Word and Worship at the Theotokos Evergetis, 1050-1200*. Papers of the Fourth Belfast Byzantine International Colloquium, Portaferry, Co. Down, 14-17 September 1995, ed. by M. Mullett and A. Kirby, Belfast, Belfast Byzantine Enterprises, 1997, pp. 166-77; B. Crostini Lappin, *Originality and Dependence in the Katechetikon of Paul of Evergetis: Some Examples of Catecheses Adapted from Theodore of Stoudios*, ivi, pp. 178-200.

69. A. Jacob, *La concélebration de l'anaphore à Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan*, in «Orientalia Christiana Periodica», xxxv 1969, pp. 249-56; per la data, vd. M. Colli Alentorn, *Un Català, promotor de la traducció de la Litúrgia llatina de Sant Joan Crisòstom*, in *Miscellania Litúrgica Catalana*, Barcelona, Inst. d'Estudios Catalans, 1978, vol. i pp. 49-52.

70. R.F. Taft, *The Pontifical Liturgy of the Great Church According to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060*, in «Orientalia Christiana Periodica», xlc 1979, pp. 270-307, e ivi, xlvi 1980, pp. 89-124.

questi *archieratika*, simili agli *Ordines Romani* medievali che regolavano lo svolgimento della messa papale,[71] si trovano nel codice della British Library di Londra, Add. 34060 (XII secolo) con rubriche che riflettono un *ordo* dell'XI secolo;[72] nell'*archieratikon*, databile al 1380 circa, di Demetrio Gemisto (protonotario della Grande Chiesa morto all'incirca nel 1397), conservato in diversi manoscritti;[73] e in un codice greco del XV secolo proveniente dalla *Skete* russa di Sant'Andrej sul Monte Athos.[74]

A partire dal XII-XIII secolo, e ancora di piú al momento dell'ascesa del Monte Athos nel XIV secolo sulla scia del rinnovamento spirituale esicastico, compare una nuova serie di manoscritti di *diataxeis*, destinati per lo piú alla regolamentazione del rito della *prothesis* (preparazione alle offerte all'inizio della liturgia eucaristica) che si sviluppava sempre di piú.[75] Ci restano almeno venti *diataxeis* greche di questo tipo, se includiamo un paio di scritti sullo stesso argomento che trattano la liturgia presbiterale (sei trattano solo la *prothesis*). Quelle che esercitarono l'influenza di gran lunga piú forte furono la *Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας* per l'eucaristia presbiterale[76] e la *Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας* per l'ufficio divino,[77] composte da Filoteo Coccino (morto nel 1379) durante il suo egumenato della Grande Lavra sul Monte Athos, qualche tempo prima di diventare metropolita di Eraclea nel 1347.

Dopo che Filoteo divenne patriarca di Costantinopoli (1353-1355, 1364-1376) le sue *diataxeis* acquisirono autorità, e non solo diffusero il *typikon* neo-sabaitico in tutto il mondo ortodosso, ma canonizzarono anche le rubriche atonite per l'eucaristia e l'ufficio divino. La *Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας*, di dubbia autenticità, ebbe un'influenza duratura sull'*ordo* dell'ufficio divino bizantino. Nello stadio finale, quello neo-sabaitico, visibile nelle fonti dal XIV-XVI secolo, i manoscritti di *horologia* giustappongono le due tradizioni sugli uffici fornendo le preghiere costantinopolitane in un blocco all'inizio, ma distribuendo le litanie e le *ekphoneseis* (cioè le dossologie che concludevano quelle preghiere) in tutto l'ufficio. Questa è l'*akolouthia* pura dell'*horologion* palestinese nella forma agiorita, cosí come venne codificato da Filoteo e come si trova nella maggior parte dei manoscritti atoniti dal XV secolo in poi, cioè le fonti su cui si basarono le prime edizioni dei libri liturgici bizantini, quelle veneziane. E questo è, in sostanza, l'uso tuttora vigente. Il fatto che ci siano pochissimi manoscritti italo-greci di questo tipo mostra che l'uso atonita di Filoteo per l'ufficio divino e per l'eucaristia raggiunse solo molto lentamente il territorio extra-costantinopolitano ed extra-greco; nel sud Italia l'uso studita rimase sicuramente in vigore fino al 1587, quando il nuovo *typikon* di San Saba fu adottato a San Salvatore a Messina per ordine del papa.[78]

In generale, le *diataxeis* monastiche si orientarono sul rituale costantinopolitano per la regolamentazione del rituale, e dopo questo periodo le tradizioni locali andarono scomparendo tranne che nell'Italia meridionale, dove i monaci italo-greci conservarono ancora un rito locale calabrese per la *prothesis*, molto piú semplice di quello di Costantinopoli. Ma in questo periodo le rubriche della *diataxis* eucaristica di Filoteo, adottate nelle edizioni pubblicate a Venezia a partire dal XVI secolo, avevano già diffuso l'uso piú recente praticamente ovunque.[79]

4.5. *I commenti*

Un ultimo genere di letteratura liturgica, i commenti sulla liturgia eucaristica[80] (o, piú di rado, sugli altri uffici), includono (in or-

71. M. Andrieu, *Les «Ordines Romani» du haut moyen âge*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Administration, 1956-1961, 5 voll.; Vogel, *Medieval Liturgy*, cit., cap. 4.

72. Taft, *The Pontifical Liturgy*, cit.

73. Dmitrievskij, *Opisanie*, cit., vol. II pp. 301-19.

74. Ivi, vol. I pp. 164-72.

75. Taft, *Mount Athos*, cit., pp. 191-94.

76. P.N. Trempelas, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Athenai, Zoe, 1935, pp. 1-16.

77. Vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus* [...]. *Series Graeca*, cit., vol. CLIV coll. 745-46.

78. Taft, *Mount Athos*, cit., p. 192.

79. Ivi, p. 194.

80. Gli studi fondamentali sono: R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris, Inst. Français d'Études Byzantines, 1966; H.-J. Schulz, *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression*, New York, Pueblo, 1986; R.F.

dine cronologico) la *Mystagogia* di s. Massimo il Confessore (580-662), composta all'incirca nel 628-630,[81] l'*Historia Ecclesiastica* (ca. 730) del patriarca s. Germano I di Costantinopoli (715-730),[82] la *Protheoria* di Nicola e Teodoro di Andida in Asia Minore (ca. 1085-1095),[83] il commento dello Pseudo-Sofronio (XII secolo),[84] l'ancora classica *Ἑρμηναία τῆς θείας λειτουργίας* di s. Nicola Cabasila (ca. 1320-dopo il 1391), composta intorno al 1340 per l'eucaristia[85] e la sua *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ Ζωῆς* per gli altri sacramenti,[86] gli ampi commenti di s. Simeone di Tessalonica (1416/1417-1429) sull'eucaristia pontificale, l'ufficio divino e gli altri riti e sacramenti,[87] e infine il commento di s. Marco Eugenico di Efeso (1392-1444/1445) sull'ufficio divino.[88]

TAFT, *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm,* in «Dumbarton Oaks Papers», XXXIV-XXXV 1980-1981, pp. 45-75.

81. Vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus* [...]. *Series Graeca,* cit., vol. XCI coll. 957-717.

82. N. BORGIA, *Il commentario Liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario,* Grottaferrata, Badia Greca, 1912; *St. Germanus of Constantinople, On the Divine Liturgy,* ed. by P. MEYENDORFF, Crestwood (N.Y.), St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

83. Vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus* [...]. *Series Graeca,* cit., vol. CXL coll. 417-68.

84. Ivi, vol. LXXXVII to. III coll. 3981-4001.

85. NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie,* éd. par S. SALAVILLE, R. BORNERT, J. GOUILLARD et P. PÉRICHON, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967 («Sources Chrétiennes», 4 bis); l'unico commento disponibile in italiano è *Cabasila, Commento della divina liturgia,* a cura di M. DAVITTI e S. MANUZIO, intr. di A.G. NOCILLI, Padova, Messaggero, 1984.

86. Vd. l'ediz. a cura di M.-H. CONGOURDEAU, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989-1990 («Sources Chrétiennes», 355 e 361), 2 voll., e quella in *Patrologiae Cursus Completus* [...]. *Series Graeca,* cit., vol. CL coll. 493-725.

87. Ivi, vol. CLV coll. 175-952.

88. Ivi, vol. CLX coll. 1163-94.

SCRIVERE A BISANZIO